النّص الصوفي وإشكالات القراءات الحديثة (مقاربة تأويلية لنص الأمير عبد القادر)

The Sufi Text and Modern Readings Problems (Hermeneutic Approach to Emir Aek's Text)

دعلاش المراحي [1]
مخبر اللسانيات العربية وتحليل النصوص
جامعة مسطفى اسطمبولي، معسكر
elmerahi.dalache@univ-mascara.dz
د. بوسكين مجاهد
جامعة مسطفى اسطمبولي، معسكر
medjahed.bouskine@univ-mascara.dz

تاريخ الوصول 2023/04/18 القبول 2023/07/12 النشر على الخط 2024/06/15
Received 18/04/2023 Accepted 12/07/2023 Published online 15/06/2024

ملخص:
يتناول هذا البحث الموسوم "النّص الصوفي وإشكالات القراءات الحديثة" العلاقة بين النّصوص الصوفية المعروفة بلغتها الرامزة ومصطلحاتها الخاصة وبين المناهج القرائية الحديثة، باحثا عن جدوى إخضاع تلك النّصوص التي توصف بكونها (صوفية) للقراءات الحداثية، ويتبنى هذا البحث الإشكالية التي مفادها هل يمكن مقاربة النّصوص الصوفية بالإجراءات القرائية التأويلية.
وجاءت هذه الورقات التي تبحث عن إمكانات القراءة الحديثة في سبر أغوار النصوص الصوفية لتسقط القراءة التأويلية على نصّ الأمير عبد القادر، وتبحث فيه عن المعاني التي يرمي إليها الشاعر بكلماته وتلميحاته.

الكلمات المفتاحية: القراءة، التجلي، التلميح، التأويل، النصوص الصوفية.

Abstract:
Those papers under the title “The Sufi Text and Modern Readings Problems’’ seek the connections between the Sufi texts that are known with their symbolic language and their own terms and the modern reading methods, while those papers seek the purpose and feasibility of approaching the (Sufi) texts with modern methods. Therefore, this research came to answer the question: Can those methods approach the text of (El Amir Abd-el-Kader) as hermeneutic reading, and seek the meanings within it that poet want to say either with] his words or with his irradiations.

Keywords:
reading; Irradiation; Sufi texts; Interpretation; hermeneutic.

[1] المؤلّف المراسل: **دعلاش المراحي** البريد الإلكتروني: **elmerahi.dalache@univ-mascara.dz**

1. مقدمة:

حين تغيب الروح ويحضر الجسد، في حضرةٍ يكون فيها الغائب حاضرا والحاضر غائبا، ويبقى القلب مجتهدا يطرق بإصرار أبواب الملكوت طارحا سؤال الكينونة، لتنفتح له غيابات الإلهام، حيث ترسم الكلمات ملامح الروح العارفة، وتسمو المعاني إلى عوالم نورانية تستمد منها وجودها الروحي وإلهامها الشعري، في هذا العالم الذي لا يدرك بالكلمات نجد الأمير عبد القادر يمضي إلى تلك المدارج تحدوه أشواقه العرفانية ليقبس من المجاز ما يُلبسه ثوب الحقيقة، ويُصرّح عن مكنونات روحه بالتلميح إلى المعاني، فتتجلى لنا الشعرية وتتكشف علينا قريحة فذة برهنت حضورها الصوفي في إبداعها الأدبي وعمق إحساسها، حين نفذت إلى عوالم البواطن والأسرار لتعتلي عرش الرؤى في التجربة الصوفية الجزائرية، وتجمع بين الرقائق والحقائق التي تكشف عن دقائق.

2. اللغة الصوفية وإشكال الرمزية:

تكتسي اللغة الصوفية حلة الرمزية غذ سخّر المتصوفة ناصية البلاغة والمجاز ليلبسوها ثياب الحقيقة، فارتقوا بها إلى بعد أسمى، ولكنّها لا ترتدي الإبهام والغموض دوما، بل نجدها تتنزل وتبوح على تمنّع بما يحمّلها إياه الشاعر المتصوّف، وذلك لأنّه يحضر في مناظر متعددة ومقامات تختلف بين الحين والآخر، فيجد نفسه أمام فيوض من الرؤى التي تكشفت عنها الحجب وقد تجلت له غيوب نورانية عديدة، فيحاول اقتباس ما يراه من معان نزعت عنها حجبها ليُلبسها ثياب الحقيقة المزينة بالمجاز وينقلها إلى الغائب، وتدفعه الرغبة في الإلمام بحيثياتها إلى تكثيف المعاني في الألفاظ الموجزة التي تصف العوالم العليّة والفيوض المعرفية، ولكنه بالرغم من هذا لا يصرّح بما معه من كشوف إلا بالترميز ليفهم كل واحد ممن يسمع أو يقرأ على حسب الدرجة التي ارتقاها في الطريقة والعرفان.

والذي يريد الوصول إلى المعنى العميق أو كما يسميه الدارسون (معنى المعنى) [1]، ويفهم ما يرمي إليه أهل الطريق، ويفهم الاصطلاحات التي عليها مدار كلامهم ورموزهم لابد له من البحث عنها من داخل الدائرة المغلقة لجمهور المتصوفة، ولذلك نجد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي يرسم لقارئ النصوص الصوفية الطريق بأن يتعامل معها بخواطر تغوص في المعنى إلى لبّه وأن ينظر إلى الكلمات بعين قلبه حين يقول له (من الرمل):

فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما [2]

لأنّ كل النّصوص الصوفية التي تصدر في لحظة تجلٍّ من أحد العارفين تكون "ظاهرا يحجب باطنا يظهر بالتأويل"[3]؛ فالعارف الصوفي حين يرقى إلى مقامات التجلي يسبح بروحه في عوالم كشفية لا تخضع لسلطان الحواس البشرية القاصرة، فيتولد له عند ذلك فيض من المعاني التي لا يمكن لوعاء الألفاظ المحدودة الإحاطة بها، فاللغة البشرية كلام يكون "المعنى فيه أوسع من الألفاظ التي تؤديه"[4]، وخاصة اللغة الصوفية التي تحمل أكثر مما يفهمه منها المتلقي.

---

1 - معنى المعنى أو المعنى العميق هو ما قال به عبد القاهر الجرجاني في تأسيسه لنظرية النظم، ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، ط3، دار المدني، 1992، ص445.

2 – محيي الدين ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمن المصطاوي، ط1، دار المعرفة، 2005، بيروت، ص26.

3 – سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، دندرة للطباعة والنشر، 1411هـ، بيروت، ص17.

4 – بوسماحة الطيب، القراءة والتأويل في الخطاب الصوفي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة تلمسان، 2017- 2018م، الجزائر، ص10.

ومن هنا ظهرت مشكلة التأويل في الخطاب الصوفي، فالتجربة عند العارف "غير حسية ولا يعبر عنها إلا بالأشياء المحسوسة مما أفسح المجال للتأويل، وتعدد معنى الرمز الواحد ليكون مفتوحا على معانٍ احتمالية لا نهاية لها"[1] ذلك أنّ الصوفية اعتمدوا في عادات تعبيرهم عن الرؤى والفيوض العرفانية لسان التشبيب والنسيب[2]، فيُلبسون المعنوي حلة المادي، ويجسدون النور في ثياب الحور، ويَلبِسون الظاهر الجلي بالباطن المستور، لئلا يأخذ عليهم من لم يفهم طريقهم ومذاهبهم، ويتهمهم بأنهم زاغوا وحادوا عن الطريق المشهور، الذي عليه سار الأولون وهو المأثور.

3. التصوف والتأويل:

من المفاهيم التي ينبغي لنا الإشارة إليها، وليس هذا من باب الحشو والإطناب بل من باب الإيضاح الذي تفرضه طبيعة المقال، ومن هذه المفاهيم:

1.3. التصوّف:

ولا بد لنا قبل الخوض في تجليات الصوفية عند الأمير عبد القادر من أن نعرج على إشارة خاطفة لمفهوم التصوف، فقد اختلفت الآراء حوله ولكنّا سنأخذ كنهه وحدّه عن الشيوخ أهل الطريقة، فالتصوف عند قطب الطريقة أبي القاسم الجنيد [*] (ت298هـ) هو "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، ... والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلّم في الشريعة"[3].

وهو عند الشيخ الأكبر محمد محيي الدين بن عربي الحاتمي[**] "الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا، وهي الأخلاق الإلهية ... والاتصاف بأخلاق العبودية"[4]، أي العمل بما أملته الشريعة من أوامر ونواهٍ والالتزام بدقائقها وعظائمها وموافقة الظاهر للباطن.

والجدال في اشتقاق الصوفي والتصوّف قديم قدم الطريقة، إذ يرى الدارسون والأكاديميون أن "العملية التاريخية ... مجموعة موروثات ومؤثرات"[5]، فهم يحاولون الرجوع بالمصطلح إلى أقصى زوايا الذاكرة التاريخية، "ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يُحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق"[6]، لكنّ النفس البشرية تأنس للأسباب، وتبحث في الأسماء لتطمئن إلى المعاني، لذا سأورد ما قاله أبو الفتح البُستي (ت401هـ) حين يلخّص الآراء ويخلص إلى الحقيقة، في قوله (من البسيط):

---

1 – وضحى يونس، القضايا النقدية في الصوفي حتى القرن السابع هجري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص106.

2 – محيي الدين ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص25.

*– أبو القاسم الجنيد بن محمد الخراز القواريري، سيد الطريقة وشيخ وقته، أصله من نهاوند ومولده ومنشؤه ببغداد، ينظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن، ص58.

3 – أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ط2، مكتبة الخانجي، 1994، مصر، ص9،

**– محمد بن علي بن محمد بن أحمد العربي الطائي الحاتمي المرسيّ (558-638هـ) قطب من أقطاب الطريق وتنسب إليه الطريقة الأكبرية، ينظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن، ص222.

4 – محيي الدين ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص233.

5 – نايل جرين، الصوفية نشأتها وتطورها، تر: صفية مختار، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ص41.

6 – أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب، 1989، القاهرة، ص464.

تنـازع النـاس في الصـوفي واختلفـوا قِـدْما وظنـوه مشـتقا مـن الصـوف
ولسـت أنحـل هـذا الاسـم غـير فـتى صـافى فصـوفي حـتى لقـب الصـوفي[1]

فالتصوف حسب القوم أنفسهم من الصفاء، والصفاء أساسه المحبة، و"حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء"[2]، فأهل الصفاء وهبوا أرواحهم للحق تعالى، فاصطفاهم وصفّاهم فصفَوا عن الدنيا بالهام في الملكوت الأعلى.
وقد اعتمد أهل الطريق على مصلحات أخرى تشير إليهم وإلى سلوكهم، مثل مصطلح (التزكية)، فالتصوّف هو تزكية النفس، للوصول إلى مرتبة الفلاح عملا بقوله تعالى (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّـاهَا) [3]، والتزكية قد ذكرت في القرءان الكريم عديد المرات،

2.3. التأويل

التأويل حسب المعاجم اللغوية يجمع بين مبدأ الأمر ومنتهاه، فـ (أ و ل) –حسب أحمد بن فارس– أصلان؛ هما ابتداء الأمر وانتهاؤه، فمن الابتداء قولهم الأوّل وهو مبتدأ الشيء، ومن الانتهاء قولهم آلُ الرجل وهم أهل بيته، لأنّه إليه مآلُهم وإليهم مآله، كما أنهم هم ابتداؤه؛ ومنه تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه[4]، و"التأوُّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه"[5].
أما في الاصطلاح فهو صرف الكلام العظيم إلى ما يحتمله من المعاني التي توافق القصد، وهو توجيه لفظ محتمِلٍ لمعان مختلفة إلى واحد منها، وهو الاهتمام بالباطن[6]، وقد يختلف هذا المعنى المحتمَل باختلاف أحوال المؤوِّل، حسب صفاء الفهم والرتبة المعرفية.
والتأويل أو كما شاع في استعمال المتأثرين بالمناهج القرائية الحديثة (الهرمنيوطيقا)، وهذه الكلمة "تعني في الأصل علم التأويل... هي أقدم الاتجاهات اهتماما بفن فهم النصوص"[7]، وهذا العلم الذي انحصر في مصطلح نقدي "يشير إلى تفسير الإشارات النصية، باعتبارها عناصر رمزية معبرة عن النص وعن الحضارة التي نشأ أو ظهر فيها "[8]، هو علم يسعى لفهم النّص بالغوص في أعماقه والبحث عن مآلاته ومعانيه التي يقصد إليها.
والنّص الذي يستدعي التأويل لابد له من أن يكون مفتوحا، لا يتسم بأحادية القراءة، وهذا الانفتاح الذي يكتسيه النص يرجع أول الأمر إلى اللغة التي يعتمدها ذلك النّص، واللغة الصوفية لغة مركّزة مكثفة، تحاول نقل المعنى الكثير غير المحدود في كلمات ربّما ليس بمقدورها أن تتحمل تلك المعاني، ومن هنا ظهرت إشكالية انغلاق اللغة الصوفية، وغموض مفرداتها، فالمتصوفة الأوائل لم يطلعوا غيرهم على اصطلاحاتهم، ولم يفتحوا بابهم لغير مريديهم وأتباعهم.

---

1 – علي بن محمد البستي ، ديوان أبي الفتح البستي، تح: درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1989، دمشق، ص134.
2 – أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص522.
3 –سورة الشمس: الآية08.
4 – ينظر: أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979، بيروت، مادة (أ و ل)، ج1، ص158-162.
5 – جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مادة (أ و ل) ج3، ص172.
6 – ينظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، مطبعة حجازي، مصر، ج2، ص173.
7– فاطمة الطّبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط01، 1993، بيروت، ص56.
8– سمير حجازي، المتقن: معجم المصطلحات اللغوية والأدبية الحديثة، (فرنسي عربي، عربي فرنسي) دار الراتب الجامعية ،بيروت لبنان، ط1، 1993، ص96.

ولكن حدث أن فتح أهل العرفان –بعد ذلك– باب التعريف بالاصطلاحات المعمول بها عندهم منذ البدايات حتى يتعرف المريد السالك لذلك الطريق على المصطلحات التي عليها مدار كلام القوم، ولعل الشيخ الأكبر محيي الدين بنَ عربي أوَّلُ من أوَّلَ الشعر الصوفي، وأطلع العامة على اصطلاحات الصوفية ومقاصدهم في نظمهم، بعد أن اتُّهم وأُنكر عليه لسان التشبيب والنسيب والغزل في ديوانه (ترجمان الأشواق)، فخرج عن المألوف الشائع ورسم طريقا للمؤول التابع في التماس المعاني الباطنة، وفتَحَ المنغلق من الأسرار المعرفية للعامة.

4. الرمز الصوفي عند الأمير عبد القادر الجزائري:

حقيقة كون الأمير عبد القادر علما من أعلام القوم، وقطبا من أقطاب التصوف غيرُ خفية على الدارسين، فقد خُطّت في هذا الباب كتب كثيرة وإن لم تحط بالجانب الروحي للأمير عبد القادر الذي يظهر جليا في كتابه المواقف[1] الكتاب الذي بثّ فيه قبسات من فكره الصوفي، الذي نهل من عذبه مريدوه في مجالسه بمدينة دمشق[2] الفيحاء خلال الدروس التي كان يلقيها بمدرسة دار الحديث الأشرفية وكذا المدرسة الجقمقية[3]، وكان الأمير وبقي "على طريقة الصوفية، وما زال مثالا للبر والتقوى والأخلاق الفاضلة"[4]، والحديث في هذا الباب يطول ويخرج البحث عن مقصده المأمول الذي عقد له.

وإلى جانب باعه العلمي وكونه مجاهدا ورجل سياسة ودولة فقد كان شاعرا لا يقصر "عن غيره من الشعراء في هذا المضمار، إذ إنه في الحقيقة طرق كل أبواب الشعر من مدح وعتاب، وفخر وتوسل، وشوق وتغزل"[5]، فالأمير عبد القادر يستحق بحق وصف (قطب العارفين) الذي نجده متداولا عند القوم من أهل الطريق.

ومن ضمن الإبداع الشعري الفذ نجد النص محل الدراسة، الذي ورد في ديوان الشاعر الأمير عبد القادر تحت عنوان (أيّ واد صبّحوا)[6]، وهو مقطّعة شعرية من خمسة أبيات، حائية على بحر الرمل الذي وزنه (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن) في كل شطر، والتفعيلة الأخيرة ههنا معتلة بعلة الحذف[7] فأصبحت أعاريضه وضروبه (فاعلن) وهذا من استعمالات بحر الرمل الشائعة كون عروضه وضربه محذوفتين[8]، ونص المقطعة كان كالآتي:

ليـــتهمْ إذْ ملكـــوني أسجـــحُوا ليــتهمْ إذْ مـــا عفَـــوْا أن يصـــفحُوا
رحَّلُـــوا العـــيسَ ولم أشـــعُر بهـــمْ ليــــتَ شـــعرِي أيَّ وادٍ صَـــبَّحُوا؟
أخـــذُوا قلبـــي ومــــاذَا ضـــرَّهمْ أنْ يكونُـــوا بجميعِـــي جنحُـــوا

1 – عنوان الكتاب الكامل: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، وقد حققه الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي.
2 – ينظر: المفاخر في معارف مولانا الأمير الجزائري عبد القادر والسادة الأولياء الأكابر، أحمد كمال الجزار، ط1، 1997، د.د، ص119.
3 – نزار أباظة، الأمير عبد القادر العالم المجاهد، ط1، دار الفكر المعاصر/دار الفكر، 1994، بيروت/دمشق، ص16.
4 – لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، تر: عجاج نويهض، تحشية: الأمير شكيب أرسلان، ط4، دار الفكر، 1973، ج2، ص172.
5 – يحيى بوعزيز، الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري، الدار العربية للكتاب/الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1983، تونس/الجزائر، ص145.
6 – الأمير عبد القادر، الديوان، تح: العربي دحو، ط3، منشورات ثالة، 2007، الجزائر، ص117.
7 –الحذف: من علل النقصان وهو إسقاط السبب الخفيف من آخر التفعيلة، مثلا: فاعلاتن تصبح فاعلا وتنقل إلى فاعلن. ومتفاعلن تصبح متفا وتنقل إلى فعلن. ينظر: عبد العزيز عتيق، علم العروض والقافية، دار النهضة العربية، 1987، بيروت، ص183.
8 – الخطيب التبريزي، الكافي في العروض والقوافي، ط3، دار الكتب العلمية، 2016، بيروت، ص61.

أيُّ عــيشٍ يهنَــا لِي مــن بعــدهمْ؟ طــارَ قلبِــي وعظــامِي ملحُــوا
ويــحَ أهــلِ العشــقِ هــذا حظُّهــمْ هَلْكَــى! مهمــا كتمُــوا أو صــرَّحُوا

1.4 المعنى الظاهري للمقطعة الشعرية:

من ينظر إلى المعنى الظاهر للنص يجده من الغزل والتشبيب وطلب الحبيب، لكنه غزل على طريقة أهل العرفان، فالغزل الصوفي وإن كان ظاهره غزلا وخطاب المحبوب فإن باطنه ولهًا وشدهًا بالحق، وهو غياب العارف عن ذاته وحضرته بين يدي ربه في تجلياته، وتعبيره بلسان الدهشة عمّا يغمر قلبه.

وليس الغزل الصوفي مثل الغزل المعروف عذريا كان أو ماجنا؛ فقيس وإن جنّ بليلى وجميل وإن هام ببثينة، وعنترة وإن تحرر بعبلة لا يعادلون –مجموعين– ما يجده أهل الطريق في مقاماتهم وأحوالهم، في مشاهداتهم ومجاهداتهم، من لذة تسكر بها قلوبهم فتصحو بها بصائرهم لتنكشف لهم الحجب فتتجلى لهم الغيب فيغترفون من سناها ويترقون إلى علاها.

إذ لا ينبغي لمن أراد الحديث عن أقطاب التصوف ونصوصهم او أراد الخوض في آرائهم وأقوالهم أن يعتمد على الحواس مجرّدة، ولا أن يخضع ما يرونه ويجدونه لسلطان العقل، فالعقل محدود والحق مطلق، ولا يمكن إخضاع المطلق لأحكام المحدود ولا قياسه به ووزنه بميزانه.

لكن عند الوقوف على ظاهر النص نجد الشاعر يتمنى لو أن محبوبه الذي ملك شغاف قلبه تفضل وتكرم وعفا عفوا جميلا، بل يطلب من محبوبه الترفق به والإشفاق لحاله والصفح الجميل، خاصة بعد أن رحل دون أن يعلم وجهته ولا أي مكان حل فيه، متأسفا على حاله بعد محبوبه الذي تركه لمصيره المجهول، ولشوقه الذي يلهب أحشاءه، ويجري دموعه، معاتبا إياه إذ لم يأخذ إلا قلبه بالشوق، ولم يسمح للجسم بالرحيل إليه واللقاء به حيث هو، ثم يشفق على نفسه فكيف يطيب له العيش دون أحبابه، وكيف يستطيع العيش دون قلبه، ويجمل الحكم خاتما أبياته بالتأسف على حال المحبين الذين جعلهم العشق بين الموت والحياة وكل حياتهم متعلقة بالمحبوب، أو بالأحرى هم أموات في كل حالاتهم، إن صرحوا يقتلهم الصدود الذي يعانونه من المحبوب أو كتموا تقتلهم نيران الوجد التي تلتهب في أحشائهم.

هذا المعنى المحتمل الظاهري لنصّ الأمير عبد القادر يضعنا أمام القضية المحورية في لغة المتصوفة وغزلهم، فالنّص كما يبدو من الوهلة الأولى غزلا بحتا، لا ينكر تصنيفه هذا منكر، وذلك لكون اللغة التي أثثته تبوح بذلك جهارا، ولكنها تخفي في طياتها رمزية واضحة وشعرية طافحة تبوح بسبق الأمير الشعري ومكانته الصوفية، فهو يتحكم في ناصية اللغة التي يوظفها في شعرية صوفية تحمل معانيا عميقة تظهر جلية لمن يطلبها، وتتمنع عن الذي يقف دونها.

2.4 نصّ الأمير وقابلية التأويل:

أما القراءة التأويلية التي يقتضيها مقام العارف بالله الأمير عبد القادر، والتوجيه الذي تستدعيه هذه الأبيات التي نظمت على مذهب أهل الصفاء، أهل المقامات النورانية والتجليات الروحانية فهو كالتالي:

ليتهم إذ ملكوني أسجحوا ليتهم إذ ما عفوا أن يصفحوا[1]

العبد مملوك حال التعلق بما أو بمن أحبه، ومن طباع المالك القسوة والتسلط، ولكن الشاعر مملوك للمناظر النورانية والمقامات العلية التي تمكنت من شغاف قلبه وأسرت بواطن روحه حين تكشفت له من وراء حجب المعرفة، فـ"الضمير في (ملكوا) يعود على المناظر العلى عند المقام الأعلى حيث المورد الأحلى"[2]، فقد ملكت هذه المناظر قلبه بالمكاشفة والمشاهدة، وأسرت لبّه بالفناء والبقاء، لأنه يفنى عن نفسه ويبقى بها (المناظر العلى)، وأسجح من الإسجاح وهو حسن العفو والتسهيل واللين[3]، وهو يريد أن المناظر العليا والفيوض العرفانية التي تجلت له في خلوته أخذته إليها بشدة تعلقه بها وانتشلته من عالم الكثافة إلى عالم الروح، لذا يطالبها بالترفق بحاله التي لم ترقَ إلى المستوى الذي يتيح له الاطلاع على معارفها جمعاء، فيكتشف منها ما يسعه المقام الذي بلغه في تنزلاته، والترفق به حال عجزه عن الإحاطة بكلها وأخذه على حسب درجته في العرفان التي لم يُهيَّأ له المدد الذي يمكنه من واردها حتى يشاهدها حق اليقين.

وهو مع ذلك يعلم علم اليقين أنّ هذه المناظر النورانية والمقامات العرفانية سترأف لحاله وتعفو عن تقصيره الناتج عن حواسه القاصرة، لكنه يطالب بأكثر من العفو فهو يريد الصفح الذي يتجاوز عن التقصير ولا يطلب التبرير، إذ كل تقصير يستدعي حرمانا، وكل صفح يمنح أمانا، والعارف الذي ذاق حلاوة التجلي والوصال يدرك مرارة الحجب وانقلاب الحال.

رحّلوا العيس ولم أشعر بهم ليت شعري أيَّ وادٍ صبّحوا[4]

العيس هي الهمم والتي هي في اصطلاح القوم "توجه القلب إلى قصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال"[5]، والشاعر يتناص في هذا البيت مع الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي[6] وهو يأسف لامتطاء قلوب العارفين الهمم دون علمه أو في حالة سهو منه، وصبّحوا؛ أي أتوا المكان صباحا[7] ما يعني أنهم رحلوا ليلا، فالتجليات تكون في السرّ والستر مثل معارج الأنبياء التي لم تكن إلا ليلا، لأن الليل محل الإسرار والكتم وعدم الكشف[8]، والظلام كل حجاب يستر العارف عن كشفه، والشاعر هنا يطلب الشعور بما يجده من ذلك، إذ في لحظة سهو منه وتقصير في همته، وانشغاله بعالمه الظاهر عن الأسرار الإلهية، فاته منها ما يندم عليه ويتمنى الشعور به والعودة إليه، فالمعارف ملازمة للتغير من حال إلى حال ومن موضع إلى آخر، والمشاهد التي تتكشف للعارفين لا تبقى على حالها، كلما طلبها العارف وجدها، بل العارف هو الثابت الذي كلما طُلب حضر وامتثل، والوادي يقصد به الطريق إلى القلب الملازم للمقامات العلى، فهو مسلك سلس بين الصعاب من هضاب وجبال، وقلبه أيضا يسلك ذلك المسلك

1 – الأمير عبد القادر، الديوان، ص117.
2 –محيي الدين بن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص28.
3 – جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مادة (س ج ح)، ج22، ص1940.
4 – الأمير عبد القادر، الديوان، ص117.
5 – عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، ط5، 2006، القاهرة، ص1318.
6 –ينظر: محيي الدين بن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، البيت 06، ص152.
7 – جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مادة (ص ب ح)، ج27، ص2388.
8 – ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص42.

بين المقامات والأحوال؛ فالحال عارض والمقام ثابت، أو كما أورد القشيري "الأحوال مواهب والمقامات مكاسب"[1]، وقد يقصد به الوادي الذي أودى به العشق فمات بسببه، إذ "يقال: أودى بالشيء ذهب به... وأودى به المنون أهلكه"[2]، فهو يشفق على قلبه الذي أخذته تلك المشاهد وذهبت به، وسلبته إياه في مكاشفاته للحق.

أَخَذُوا قَلْبِي وَمَاذَا ضَرّهُم أَنْ يَكُونُوا بِجَمِيعِي جَنحُوا[3]

صرح الشاعر بأنّ المقامات العلى أخذت قلبه، والقلب أصبح مملوكا حين توجه إلى حضرة الحق، وسلم أمره لمنازل الأحباب التي هي المقامات الإلهية، وهذه الروحانيات الملكية التي سلبت قلبه فتعلق بها، والقلب هو حقيقته وكنه ذاته، فقد ارتقت هذه الروحانيات في الفسحات العلى تجول دون قيد، في حين بقي هو مرتهنا بهذا الجسم الذي يحده، ما جعله يتمنى لو أنّ هذه الروحانيات والمقامات أخذته بجميعه لا قلبَه فقط، وجنح بمعنى مال، وجنح الرجل أعطى بيده والجوانح ما يلي القلب من الضلوع[4]، وهو يريد حال النظر والمشاهدة، وحال الحضور أن يعاملوا ماهيته معاملة حقيقته فعبّر بالجوانح لأنها أقرب ما يلي القلب من الجسد، وهي ما يحميه من العظام، وهو ينتظر أن تجنح المقامات العلية وتجزل له العطية وترتقي بالجسد جميعا ليحضر المشاهد الجلية، وما يريده من لفظة (جنحوا) هو الطيران والتحليق في سبحات العرفان، فأشار بالفعل إلى الجناح وهو آلة الطيران، وهذا أقرب المعاني فقد عضده معنى البيت اللاحق، وبخاصة لفظة (طار).

ولكنه يتحسر حال التمني، فالمناظر العلوية لها تعشق بالقلوب (الحقائق) وتعلق بها فهي تنتشلها من عالم الحس إلى عالم الروح بما تمنحها من العلوم والهبات فتصيبها ولا تخطئها، وهو يتحسر على الحالة التي تحول بينه وبين الصفات العلية، لأن الحال إن قام بالقلب ملكه فيفنى ويبقى السر الرباني[5] الذي أضاء الجوانح من خلف الحجاب.

أيّ عيش يهنا لي من بعدهم طار قلبي وعظامي ملحوا[6]

بعد أن ذاق العارف حلاوة المشاهدة، وزار مقام التجلي، أعيد إلى مرارة المكابدة، لعالم الحس بعيدا عن مقامات العرفان، وعبّر عن البُعد بالبَعد، فالوقت المقصود هو الحال، والبعد هو انتقاله من الحضرة النورانية إلى الهيأة الإنسانية، فكأن الوقت لم يكن له وجود، ثم كان فحدّ الأحوال، وعزل الحقيقة عما ترومه من الآمال، وما تبتغيه من الوصال، حال السمو إلى المقام الأعلى، والقلب هو السرّ الأزلي والنور العليّ الذي أودعه اللهُ الإنسان.

وقد عبّر الشاعر بالهناء مقصورة، لتقاصره عن بلوغ نور السبحات التي تجلت له في المقامات العلية ما جعله يطير فيها بحقيقته لا بصورته، ويحلق في العذوبة التي ذاقها، ولكنه يبقى محبوسا عن الكمال لأنه في حال تقييد بالأينية والزمنية والحسية التي تحده، لذلك عبر بالملح إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ اجَاجٌ**﴾ [الفرقان:53]، حتى يصور

1 – أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص133.
2 – جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مادة (و د ى)، ج53، ص4804.
3 – الأمير عبد القادر، الديوان، ص117.
4 – ينظر: جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مادة (ج ن ح)، ج8، ص ص 696-698.
5 – ينظر: ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص161.
6 – الأمير عبد القادر، الديوان، ص117.

المواقف المتضاربة، بين تحليق وثبات، بين الحقيقة والصورة، بين عذوبة تظهر له بالتحقيق وملوحة تمنعه من التحليق، "فهو دائما بين ضدين ومشاهدة نقيضين، ينفي ويثبت، وينفي عين ما أثبت، لا يستقر به قرار، ولا تطمئن به دار، متحرك ساكن، راحل قاطن، فهو كطائر يطير من غصن إلى غصن، والذي طار عنه هو الذي طار منه"[1]، فلا يحصل له الهناء، ولا يستقيم له رجاء، ولا يعدم عنده اتقاء، ويبقى بين الحالين، كما قال أبو الطيب المتنبي (من الطويل):

وأحلى الهوى ما شك في الوصل ربه وفي الهجر فهو الدهر يرجو ويتقي[2]

وإن كان وصف أبي الطيب حسيا، لكن نورده لتقريب المعنى إلى الأذهان التي ألفت الحسيّات، وركنت إلى الأسباب وتعلقها بالمسببات، فالشاعر الحسي (أبو الطيب) يتراوح بين حالين لا يجتمعان إلى في الحيرة، والشاعر الروحي العارف (الأمير) بين حالين لا ينكشفان إلا بالحضرة.

ويحَ أهل العشق هذا حظهم هلكى مهما كتموا أو صرّحوا[3]

الشفقة سمة العارف، فهو يشفق على العامة الذين لم يعلموا ويذوقوا حلاوة التجلي، فكيف إذن لا يشفق على العارف الذي وصل إلى تلك المقامات ورجع دون الإحاطة بها كلها، وكيف لا يحسّ بمن ذاق حلاوة التجلي ثم حجب، كيف بمن عاين المشاهد العليّة والحقائق الجلية ثم عاد إلى الحالة الحسيّة؟

وقد وصفهم بأنهم أهل عشق، والعشق من مراتب الحب[4] وأُخذ من العَشَق وهو اللبلاب الشائك، ويقصد بالعشق فَرْط الحب وعجب المحب بالمحبوب[5]، وعبّر الشاعر بهذا اللفظ دون غيره لأن العارف يُعجب بما وجده في معارجه وتنزلاته، حين كشفت له حجب المقامات العلية، والفيوض النورانية والقبسات الروحانية؛ فيتعلق بها قلبه ويهيم بها لبه، ويلزم تلك الأنوار الإلهية لا يفارقها إلا إذا ارتقى في معارجه أكثر، إذ "للعشاق آلام في قلوبهم لا يشفيها دواء، ... لا يشفيها إلا رؤية الحبيب فإن لقاء الخليل شفاء العليل"[6]

والهلاك هو الفناء في المحبوب أو الفناء دونه، فإن كتم حبه وأخفاه اضطرمت نيرانه في داخله فألهبت نفسه وأحرقت وجدانه وأذابت كيانه وفني العاشق دون محبوبه، لكن العاشق هنا عارف والكتمان هنا احتجاب وتقاصر عن الرقي والتجلي، فالحجاب لا يكون من الحق بل يكون للخواطر والأفهام فالحجب "يرجع بعضها إلى معرفة العباد ومراتب إدراكاتهم الروحانية"[7].

وقد يفنى العارف بمحبوبه وذلك حال التصريح فيصبح تابعا له مطيعا في كل أموره فـ"إن المحب للحبيب مطيع"[1] وبالرغم من تعارض ما يريده المحبوب مع ما ترضاه النفس تجده يلتذ ويتمتع إذ "كل محبة لا يلتذ صاحبها بموافقة محبوبه فيما تكرهه نفسه طبعا،

1 – الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، 2004، بيروت، ج1، ص135.

2 – أبو الطيب المتنبي، ديوان أبي الطيب المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، 1983، بيروت، ص345.

3 – الأمير عبد القادر، الديوان، ص117.

4 – ينظر: أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ط1، دار ابن الجوزي، 2015، القاهرة، ص133.

5 – ينظر: جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مادة (ع ش ق)، ج33، ص2958.

6 – جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر بيروت/دمشق، ص316.

7 – محمد الغروي، الاسم الأعظم (معارف البسملة والحمدلة)، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1982، بيروت، ص42.

لا يعول عليها"[2]، إلا أنه يموت حال رغبة واحدة وهي إذا أراد المحبوب الهجر فيبتلي المحب بالنقيضين[3] فهذه حيرة تلزم أهل المحبة والعشق في جميع أحوالهم.

وهذه الإشارات التي خطت على هذه الورقات أحسبها اجتهادا في مطاولة الشامخ ومجاهدة الراسخ، فأهل الطريق لا سبيل لنا إلى الكلام عنهم، لأن الكلام عن ذوق ولا ذوق لنا في مقاماتهم"[4]، فقد احتجبنا عن المقامات التي وصلوا إليها،

ولكن في الحجاب لطيف معنى   به تحيا قلوب العاشقين[5]

لذلك لا يمكن لنا الجزم بأن هذا ما أراده العارف بالله الرجل الصالح القائد المجاهد الأمير عبد القادر بن محيي الدين الراشدي، لأننا لم نرق إلى درجته –وأنى لنا؟– فالكلام عن أهل الدرجة لمن هو في درجتهم، أو أعلى منهم، ومن لم يرتق إلى تلك الدرجة لا يمكنه، بل لا يحق له الكلام عنهم و"هذا هو الأدب الإلهي"[6].

5. خاتمة:

وفي ختام بحثنا هذا تتجلى لنا جملة من النتائج التي ووقفنا عندها، وسنلخصها في النقاط التالية:

أولا: أن التصوف سلوك ظهر في القرون الأولى من الحياة الإسلامية وكثر الخلاف حول اشتقاق تلك الكلمة؛ فمن قائل بأنّها من الصفاء إلى قائل بأنّها من الصوف، ولكن أهل الطريق يقولون بالقول الأوّل ويركّزون عليه، فهم يعتمدون صفاء الباطن والظاهر نموذجا لهم وسيرة تلتزم.

ثانيا: أن اللغة الصوفية التي نسجت بها أشعارهم وآدابهم عمومهم لغة إشارية رامزة، لا تمنح القارئ المعنى مباشرة، بل تقوم على التلميح إليه، ومن هنا جاءت الاصطلاحات الخاصة بالصوفية، والتي لم يعلمها غيرهم، فهم أشبه ما يكونون التنظيم المنغلق على نفسه

ثالثا: إنّ أوّل من أخرج المصطلحات الصوفية إلى العامة وشرحها وبيّن معانيها هو الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

رابعا: أن التأويل هو ممارسة قرائية قديمة ارتبطت بالنّصوص الدينية، لكنّها في العصر الحديث اتسعت لتشمل كلّ النصوص الدينية منها والأدبية

خامسا: لا يمكن التعامل مع نصوص المتصوفة بالظواهر، بل لابد من الغوص إلى البواطن والتعامل مع معنى المعنى، وإلا فإنّ القراءة ستكون قاصرة منقطعة عمّا يريده النّاص، لأن السمة الغالبة على نصوص المتصوفة أنّها ذات لغة إشارية، تكتفي بالتلميح أو بالأحرى تتوقف عند هذا الحدّ.

---

1 – الإمام محمد بن إدريس الشافعي، الجوهر النفيس في شعر محمد بن إدريس (الديوان)، إعداد وتعليق: محمد إبراهيم سليم، مكتبة ابن سينا، 1988، القاهرة، ص96.

2 – محيي الدين بن عربي، رسالة ما لا يعول عليه، رقم67.

3 – ينظر: ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص29.

4 –ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح وفهرسة: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج7، ص111.

5 – الأمير عبد القادر، المواقف، ج1، ص94.

6 –ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص111.

سادسا: لم يكن التلميح في اللغة الصوفية مقصودا لذاته، بل كان نتيجة حتمية عن عدم استيعاب تلك اللغة لما يجده العارفون في مشاهداتهم، وكلّ ما يصفونه تقف اللغة عاجزة عن الإحاطة به وشمول معانيه، لذلك كانت تلك التلميحات لتقريب المعنى لا غير.

سابعا: أن الأمير عبد القادر كان قطبا من أقطاب التصوّف وعلما من أعلام الشعر العربي الحديث فجمع بين الحياة الروحية والملكة الأدبية الفذة، لذا جاء شعره الصوفي على طريقة القوم في اصطلاحاتهم، وكان عرفانه أعلى من حدود لغته فوقفت عند حدودها واستعملت الإشارة بدلا عن العبارة.

ولا يمكننا الجزم بالقراءة التي قدّمناها في هذه الورقات، إذ التأويل يكون تابعا لانفتاح النّص، والنّصوص الصوفية غنية بانفتاحها على تأويلات لانهائية تابعة للغتها التي لا تستقر على حدّ معلوم، بل تبقى رهينة إشاريتها.

6. قائمة المراجع:

1) أبو الطيب المتنبي، ديوان أبي الطيب المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، 1983، بيروت.
2) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب، 1989، القاهرة.
3) أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ط2، مكتبة الخانجي، 1994، مصر،
4) أبو حفص عمر بن الملقن، طبقات الأولياء، تح: نور الدين شريبة، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994.
5) أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ط1، دار ابن الجوزي، 2015، القاهرة.
6) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979، بيروت.
7) الإمام محمد بن إدريس الشافعي، الجوهر النفيس في شعر محمد بن إدريس (الديوان)، إعداد وتعليق: محمد إبراهيم سليم، مكتبة ابن سينا، 1988، القاهرة.
8) الأمير عبد القادر، الديوان، تح: العربي دحو، ط3، منشورات ثالة، 2007، الجزائر.
9) الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، 2004، بيروت.
10) بوسماحة الطيب، القراءة والتأويل في الخطاب الصوفي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة تلمسان، 2017-2018م، الجزائر.
11) جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، تر: عيسى علي العاكوب، دار الفكر بيروت/دمشق.
12) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرءان، مطبعة حجازي، مصر.
13) جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
14) الخطيب التبريزي، الكافي في العروض والقوافي، ط3، دار الكتب العلمية، 2016، بيروت.
15) سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، دندرة للطباعة والنشر، 1411هـ، بيروت.

16) سمير حجازي، المتقن: معجم المصطلحات اللغوية والأدبية الحديثة، (فرنسي عربي، عربي فرنسي) دار الراتب الجامعية ،بيروت لبنان، ط1، 1993.
17) عبد العزيز عتيق، علم العروض والقافية، دار النهضة العربية، 1987، بيروت.
18) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، ط5، 2006، القاهرة.
19) علي بن محمد البستي ، ديوان أبي الفتح البستي، تح: درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1989، دمشق.
20) فاطمة الطّبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1993، بيروت.
21) لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، تر: عجان نويهض، تحشية: الأمير شكيب أرسلان، ط4، دار الفكر، 1973،
22) محمد الغروي، الاسم الأعظم (معارف البسملة والحمدلة)، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1982، بيروت.
23) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح وفهرسة: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت
24) المفاخر في معارف مولانا الأمير الجزائري عبد القادر والسادة الأولياء الأكابر، أحمد كمال الجزار، ط1، 1997، د.د.
25) نايل جرين، الصوفية نشأتها وتطورها، تر: صفية مختار، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة.
26) نزار أباظة، الأمير عبد القادر العالم المجاهد، ط1، دار الفكر المعاصر/دار الفكر، 1994، بيروت/دمشق.
27) وضحى يونس، القضايا النقدية في الخطاب الصوفي حتى القرن السابع هجري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
28) يحيى بوعزيز، الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري، الدار العربية للكتاب/الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1983، تونس/الجزائر.

References :

(1Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī, Dīwān Abī al-Ṭayyib al-Mutanabbī, Dār Bayrūt lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1983, Bayrūt.
(2Abū al-Qāsim al-Qushayrī, al-Risālah al-Qushayrīyah, tḥ : ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd wa-Maḥmūd ibn al-Sharīf, Dār al-Sha‘b, 1989, al-Qāhirah,.
3) Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādhī, al-ta‘arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf, ṭ2, Maktabat al-Khānjī, 1994, Miṣr,
4) Abū Ḥafṣ ‘Umar ibn al-Mulaqqin, Ṭabaqāt al-awliyā’, tḥ : Nūr al-Dīn shrybh, ṭ2, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1994.
5) Abū Manṣūr al-Tha‘ālibī, fiqh al-lughah wa-sirr al-‘Arabīyah, Ṭ1, Dār Ibn al-Jawzī, 2015, al-Qāhirah.
6) Aḥmad ibn Fāris, Maqāyīs al-lughah, tḥ : ‘Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, 1979, Bayrūt.
7) al-Imām Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, al-jawhar al-Nafīs fī shi‘r Muḥammad ibn Idrīs (al-Dīwān), i‘dād wa-ta‘līq : Muḥammad Ibrāhīm Salīm, Maktabat Ibn Sīnā, 1988, al-Qāhirah.
8) al-Amīr ‘Abd al-Qādir, al-Dīwān, tḥ : al-‘Arabī Daḥū, ṭ3, Manshūrāt Thālah, 2007, al-Jazā’ir.
9) al-Amīr ‘Abd al-Qādir, al-mawāqif al-rūḥīyah wālfywḍāt alsbwḥyh, tḥ : ‘Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī, Ṭ1, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2004, Bayrūt.
10) Būsamāḥah al-Ṭayyib, al-qirā’ah wa-al-ta’wīl fī al-khiṭāb al-Ṣūfī, uṭrūḥat muqaddimah li-nayl darajat al-duktūrāh, Jāmi‘at Tilimsān, 2017-2018m, al-Jazā’ir.
11) Jalāl al-Dīn al-Rūmī, fīhi mā fīhi, tara : ‘Īsá ‘Alī al-‘Ākūb, Dār al-Fikr Bayrūt / Dimashq.
12) Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān, Maṭba‘at Ḥijāzī, Miṣr.
13) Jamāl al-Dīn ibn manẓūr, Lisān al-‘Arab, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah.
14) al-Khaṭīb al-Tabrīzī, al-Kāfī fī al-‘arūḍ wa-al-qawāfī, ṭ3, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2016, Bayrūt.

15) Su‘ād al-Ḥakīm, Ibn ‘Arabī wmwld Lughat jadīdah, Ṭ1, al-Mu’assasah al-Jāmi‘īyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, Dandarah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1411h, Bayrūt.
16) Samīr Ḥijāzī, al-Mutqan : Mu‘jam al-muṣṭalaḥāt al-lughawīyah wa-al-adabīyah al-ḥadīthah, (Faransī ‘Arabī, ‘Arabī Faransī) Dār al-Rātib al-Jāmi‘īyah, Bayrūt Lubnān, Ṭ1, 1993.
17) ‘Abd al-‘Azīz ‘Atīq, ‘ilm al-‘arūḍ wa-al-qāfiyah, Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah, 1987, Bayrūt.
18) ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥifnī, al-Mawsū‘ah al-Ṣūfīyah, Maktabat Madbūlī, ṭ5, 2006, al-Qāhirah.
19) ‘Alī ibn Muḥammad al-Bustī, Dīwān Abī al-Fatḥ al-Bustī, tḥ : Durrīyah al-Khaṭīb wlṭfy al-Ṣaqqāl, Maṭbū‘āt Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, 1989, Dimashq.
20) Fāṭimah alṭṭbāl Barakah, al-naẓarīyah al-alsunīyah ‘inda Rūmān jākbswn, al-Mu’assasah al-Jāmi‘īyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, Ṭ1, 1993, Bayrūt.
21) Lothrop Stoddard, Ḥāḍir al-‘ālam al-Islāmī, tara : ‘Ajjān Nuwayhiḍ, tḥshyh : al-Amīr Shakīb Arslān, ṭ4, Dār al-Fikr, 1973,
22) Muḥammad al-Gharawī, al-ism al-A‘ẓam (Ma‘ārif al-Basmalah wālḥmdlh), Ṭ1, Mu’assasat al-A‘lamī lil-Maṭbū‘āt, 1982, Bayrūt.
23) Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī, al-Futūḥāt al-Makkīyah, ḍabṭ wa-taṣḥīḥ wa-fahrasat : Aḥmad Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt
24) al-mafākhir fī Ma‘ārif mawlānā al-Amīr al-Jazā’irī ‘Abd al-Qādir wa-al-sādah al-awliyā’ al-akābir, Aḥmad Kamāl al-Jazzār, Ṭ1, 1997, D. D.
25) Nāyil jryn, al-Ṣūfīyah nash’atuhā wa-taṭawwuruhā, tara : Ṣafīyah Mukhtār, Mu’assasat Hindāwī, al-Mamlakah al-Muttaḥidah.
26) Nizār Abāẓah, al-Amīr ‘Abd al-Qādir al-‘ālam al-Mujāhid, Ṭ1, Dār al-Fikr al-mu‘āṣir / Dār al-Fikr, 1994, Bayrūt / Dimashq.
27) Waḍḥá Yūnus, al-qaḍāyā al-naqdīyah fī al-khiṭāb al-Ṣūfī ḥattá al-qarn al-sābi‘ Hijrī, Maṭba‘at Ittiḥād al-Kitāb al-‘Arab, Dimashq.
28) Yaḥyá Bū‘azīz, al-Amīr ‘Abd al-Qādir Rā’id al-Kifāḥ al-Jazā’irī, al-Dār al-‘Arabīyah lil-Kitāb / al-Sharikah al-Waṭanīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1983, Tūnis / al-Jazā’ir.